

Форми розуму не структуруються у вигляді певних регіонів, за прикладом географічної мапи. Типи раціональності не підходять впритул одна до одної. Їхні кордони — це типи зв'язків, котрі спроможна реалізувати раціональність. Слідом того видно, що перехідний розум — це процесуальна форма, котра послуговується метафоричною мовою, яка, у свою чергу, не позбавлена проблематичності, хоч і вона не повинна спрямовувати нас на непорозуміння.

Себто коли ми говоримо про поліфункціональність, то перш за все вона проявляється як транзитивна властивість: у шарі відносин, сплетін та переходів. Тут не може йтися про субстантивні формування чи то голізм у поглядах. Розум переймається рівнем рефлексії щодо конституції форм раціональності та переходів, практикою здійснення останніх, а також посередництвом у розв'язанні конфліктних ситуацій, яких неможливо уникнути.

Тому питання єдності, розбіжності, поєднання, переходу, аналогії тощо виконується саме розумом, а не є прерогативою

якогось типу раціональності. Для розуму немає готових приписів, це винахідлива активність. Його можна кваліфікувати як метараціональну властивість, а побачити його у дії можна під час переходів. Розумною називають ту практику, котра не оцінює наслідки якоїсь раціональності, а бачить довілля усього тла дій раціональностей, надаючи йому значущості. Під цей вплив потрапляє і те, що деколи було не вартим уваги — нерозумним, а тепер зазвучало під впливом перехідного розуму.

Типи раціональності відтепер мусять не просто набуті нового структурного вигляду, але постійно оновлюватися, зазнавати впливів, переміщень та перетворень. Перехідний розум не повинен віддавати перевагу розбіжності чи тотожності; починаючи з нетотожності, згодом він прагне підійти до переходів, звільняючись від систематичних односторонностей.

Стосовно типу мислення, який характеризує описану ситуацію, то він не передбачає готових зразків свідомості, а конститує її й надає форму єдності різноманіттю досвідного сприйняття та сенсоутворення.

Література:

1. Див. главу 14: *Лиотар Ж.-Ф.* Состояние постмодерна. - М.; СПб., 1998.
2. *Габермас Ю.* Єдність розуму в розмаїтті його голосів // *Єрмоленко А. М.* Комунікативна практична філософія. — К., 1999. — С. 256.
3. Про концепцію "перехідного розуму" див. розділи 8, 9 та 10: *Вельш В.* Наш постмодерний модерн. - К., 2004.

М. А. Мінаков, канд. філос. наук

ГАЙДЕГЕРОВЕ ПОНЯТТЯ ДОСВІДУ: МІЖ ПРИРОДНОЮ СВІДОМІСТЮ ТА АБСОЛЮТНИМ ЗНАННЯМ

Поняття досвіду в сучасній філософії має неоднозначний статус. З одного боку, це класичне поняття філософії. З іншого боку, досвід сприймається здебільшого як поняття епістемології певного гатунку, а тому непевне. Аби подолати цю непевність, у ХХ столітті було здійснено кілька інтерпретацій цього поняття, які вибудовували тяглість філософії — від ХІХ століття до ХХ. Серед цих спроб слід відзначити тлумачен-

ня М. Гайдегера, який і дотепер є чи не най-впливовішим філософом.

У своїй попередній статті [9] я розглянув підстави, з яких феноменологія М. Гайдегера розглядає досвід. Зокрема, було показано, що гайдегерівська феноменологія сприймає абсолютну філософію раннього Гегеля як цілком прийнятну для себе позицію, з якої можливо вийти до досвіду в його істинному вигляді, тобто у вигляді досвіду

свідомості. Однак відповідь на запитання про підстави мислення досвіду в феноменології Гайдегера була неостаточною. Після свого здійснення ця відповідь стає запитанням про те, що таке досвід свідомості. Для того щоби відповісти на це, слід розглянути гегелівське розділення свідомості на природну та абсолютну, що відповідає гайдегерівському поділу на онтичну та онтологічну свідомість. Тільки, на основі розуміння цього розділення можна вийти до гайдегерівського розуміння досвіду.

Для Гайдегера поділ на природне та абсолютне, чи реальне, знання у Гегеля є надзвичайно важливим, оскільки він інтерпретує цей поділ як поділ на онтичне та онтологічне знання і, звісно, фокусує увагу на перевагах останнього та недоліках першого. Гайдегер перефразує Гегеля, говорячи, що "природна свідомість... є або поняттям знання, або не-реальним знанням" [2, с. 147]. Він наводить основні відмінності кожного типу знання. Так, природне знання походить з природи, належить природі, відповідає природі як "безперевному суццю" і його цілям. Натомість, реальне знання є дійсним, істинно суццям, таким, що достовірно знає себе і присутнє у знанні. "Знання реальності реального є реальним знанням" [2, с. 147]. Однак при цьому для Гегеля репрезентація природної свідомості є *нереальним* знанням, тобто *лише поняттям* знання. Це не значить, що для Гегеля природа не є дійсною: він лише вказує на те, що "вона не може бути дійсністю, буттям суццю" [2, с. 148]. Натомість, "реальне знання є знанням, яке — зокрема і взагалі — уявляє суцце в його сутнісності¹, що являється у своїм явищі" [2, с. 148]. У цьому випадку природне знання в своєму уявленні тільки співвідноситься з суццям. У своєму пошуку природна свідомість шукатиме істину як суцце з суццю, а отже, знатиме реальність реального не з нього самого. "Природна свідомість не враховує в своїм уявленні суццю буття і не має його враховувати" [2, с. 148]. Воно — лише поняття знання. Нагадаю, що у "Передмові" Гегель застосовує термін "поняття" як уявлення про щось узагалі [1 чи 7, с. 3]. А вираз "лише

поняття" означає, що акт уявлення, власне, не схопив своє сутність уявлення. Тобто для природної свідомості характерно не тільки те, що воно постійно обертається в уявленому суццю, але й те, що це суцце приймається як єдино істинне, і при цьому його знання сприймається як реальне знання.

Окремо Гайдегер зауважує на "присвійності" природної свідомості. Природна свідомість наче "застрягла в системі гадок" [2, с. 149], хоча це не означає, що вона обмежується самою чуттєвістю. "Природна свідомість не полягає в чуттєвому чи чуттєво сприйманому, а тільки в тому, що безпосередньо розкривається свідомості і як таке, що розкриває себе собі, безпосередньо припиняється. У цей спосіб природна свідомість приймає також і все нечуттєве, хай це нечуттєве є розумним, логічним чи надчуттєво духовним" [2, с. 149]. Природна свідомість є так само світлом, оскільки є все-таки свідомістю, однак у цій сфері і в цьому способі поставання вона ще не здатна сприймати своє світло. "Природне знання губить своє істинне, оскільки тут це істинне встановлено як ще-не-істинне" [2, с. 149]. Тут явище того, що являється, є остаточною істиною та реальністю природного знання.

Аргументація на користь абсолютного знання не є методологічною, як це, скажімо, є у Декартовому сумніві. Для Гегеля "абсолютне знання може бути лише там, де... воно починається з абсолютності... Абсолютне поставання знання, що являється, не дає природній свідомості повернутися до своєї істини" [2, с. 151]. На цьому шляху природна свідомість губить свою істину, але утримує себе як свідомість. На цьому шляху свідомість ще має момент сумніву, але вже не з боку природної свідомості, а з боку абсолютного пізнання. Поставання знання, що являється, в цей момент повністю перетворює себе на відчай (Verzweiflung) скепсису. Скепсис - це вгледіння у те, *що і в який спосіб* суцце є як суцце. З виду буття суццю воно виводить власне стан справ. Саме тому справжній мислитель споконвіку є скептиком, але його скепсис не є методом. Скепсис є "місце" на шляху

¹ Тут і далі термін "Seiendheit" буде перекладатися як сутнісність, тобто сутність суццю (Seiendheit des Seiendes).

поставання, місце суперечливе у його співвідношенні зі свідомістю як такою.

Суперечність у поставанні в цьому аспекті Гегель знімає за допомогою діалектичного парадоксу. "Поставання [в той момент], коли воно має порівнювати неістинне знання зі своєю істиною, потрібне для того, щоби об'єднати непокєднуване" [2, с. 152]. Це непокєднуване лежить поза поставанням і є викликом для нього. Подолання непокєднуваності абсолютного і природного знання відбувається шляхом фокусування уваги на кількох моментах. По-перше, поставання спрямовано на явище знання. По-друге, знання також є поставанням. По-третє, знання і поставання збігаються у свідомості, коли та спрямовує свою увагу на своє явище. Парадоксальність поставання полягає у покєднанні непокєднуваного, що призводить до неоднорідності свідомості.

Неоднорідність, про яку ми щойно говорили, полягає у співвідношенні свідомості та пізнаного. Гегель говорить про дві визначеності свідомості — знання та істину. Саме слово *Bewußt-sein* говорить про те, що буття є в стані пізнаності. Але пізнане перебуває у знанні і, одночасно, є знанням. Пізнане — це те, що як свідомість співвідноситься із собою у спосіб знання. Проте таке пізнання є "для" свідомості, тобто як суще воно є в способі "буття для". В свою чергу, "буття для" є способом даності знання. Таким чином, свідомість як щось "для себе" залишається в межах парадоксу, коли сприймає пізнане як щось інше, відмінне від себе. При цьому пізнане в знанні представлено не взагалі, а як суще, яке є істинним в собі. Таким чином, істина тут є уявленим і в-собі-сущим "для себе", тобто для свідомості. В обох визначеннях свідомості знання і істина відрізняються як "буття для" і "в-собі-буття" (*Ansichsein*) [2, с. 153]. Цей хід думок є надзвичайно важливим для Гайдегера. Він, зокрема, указує на те, що присутність у свідомості чогось, що відмінне від неї - як об'єкт для суб'єкта в межах суб'єкта, є покладанням свідомістю в своїх межах чогось відмінного від її попереднього стану, хоча і співвіднесене з собою. Звідси Гайдегер дає визначення свідомості як "в собі розрізнення, якого немає" (*in sich ein Unterschieden, das keines ist*) [2, с. 153].

З огляду на це, Гайдегер повертається до визначення поставання. Маючи на увазі двоїстість визначеності свідомості, поставання є "тим, що являється в своєму явищі" [2, с. 153]. У своєму русі поставання сприймає знання, перевіряючи його на предмет його істини, а істину - на предмет його знання. Воно рухається в розрізненні розрізнення, "чим, власне, свідомість і є" [2, с. 153]. Таким чином, стає зрозумілим, що поставання "за своїм масштабом і характером свого обґрунтування походить з тої сфери, в якій рухається" [2, с. 154].

Однак поставання і свідомість потребують розгляду не тільки в аспекті того, *що* досліджується, але й *хто* досліджує. Тобто слід розглянути те, що Гайдегер називає "грою поставання" (*Spiel der Darstellung*). Постає поставання (*Dargestellte der Darstellung*) є "для нас", тобто *нас* включено у гру поставання разом із його змістом. Якою є роль "для нас" у науки? Що *ми* вивчаємо, коли перевіряємо знання щодо його істини? Відповіді на ці питання означало б визначити поставання повністю.

Для того щоби здійснити повне визначення поставання, нам треба знов повернутися до того, що ми зазначили як двоїстість визначень свідомості та її перебування у формі "природної свідомості". Гайдегер пропонує шукати розв'язання проблеми в аналізі самого предмета, який є власне свідомістю. Природа предмета - це те, що переходить "від себе" до явища. Якщо свідомість має характер масштабу, тоді вона мусить мати можливість бути і мірою, і вимірюваним, тобто бути здатною і розрізняти, і не розрізняти. Це знов-таки та сама двоїстість природи свідомості, але побачена з нової перспективи. У цій подвійності заключено можливість по суті бути і тим, і іншим: і мірою, і вимірюваним. Тут важливо розглядати не як гандж, а ознаку сутності свідомості. Тоді її двоїстість є свідченням про збіг раніше розділених визначень, знання і істини.

Як Гегель розглядає природу предмета поставання, ми можемо побачити з двох його тверджень, на які посилається і Гайдегер. Перше твердження є: "Свідомість є для себе самого поняттям" [1 чи 7, с. 11]. Друге твердження: "Свідомість дає свій масштаб у *ньому* самому". Граматична неко-

ректність у твердженні ("ньому", *an ihm selbst*) є не якоюсь помилкою в тексті Гегеля, але натяком для уважного інтерпретатора на справжню природу предмета. "*An ihm selbst*" можливе як непомилковий вираз, якщо розуміти його як свідчення про те, що у свідомості покладено те, що "для себе є масштабом" [2, с. 156]. Ця обмовка в контексті обох тверджень значить, що: 1) масштаб свідомості лежить в її сутності і 2) цей масштаб лежить у свідомості і не стосується нічого іншого. Свідомість сприймає уявлене як істинне — і тому як "для нього". Однак одночасно воно сприймає це і за істинне "для нас", тобто порівняне з істиною, а отже, й співвіднесене з масштабом. "У той час як знання, що являється, постає як таке, ми сприймаємо явище за масштаб, аби з його допомогою виміряти знання, що сприймає те, що являється, за істину" [2, с. 156]. Тож у знанні, що являється, пізнане є істинним. "Щоразу, коли ми уявляємо те, що являється в своєму явищі, вимірювач та вимірюване збігаються" [2, с. 157].

З огляду на пов'язаність істинного для пізнаного і *нас*, стає очевидним, що для нас (тобто для тих, хто постає разом з постановкою) максимом будь-якого уявлення про те, що уявляється в його явищі, є таке: "Позбудьтеся вигадок і гадок щодо того, що являється" [2, с. 157]. Це означає вимогу щодо *нас* відмовитися від сумнівів та критики як первинного акту. Головна настанова абсолютного пізнання полягає не в тому, щоби свідомість, яка являється, піддала себе ударам міркувань, а відкинула б їх. Коли ми відкидаємо всі критичні та сумнівні міркування, ми досягаємо чистоти бачення, що відкриває нам вид на явище. Бачення дає нам доступ до "спостереження за річчю як вона є в-собі і для-себе" [2, с. 157]. Річ - це знання, що являє себе. Речевість речі, реальність реальності — це є власне явище, а свідомість, що являється в собі, є повноправним вимірювачем і адекватним мірилом.

Щоправда, тут залишаються кілька застережень. По-перше, треба зазначити, що і для Гегеля, і для Гайдегера поняття і предмет не збігаються. Адже предмет "для себе" - це природна свідомість, істинне предмета. Предмет "для нас" - це знання про предмет, знання як предмет, що являє себе. Тож поняття є знанням природної свідомості

про пізнання, уявлення про щось як щось. Однак поняття може бути і "поняттям як істина істинного", тобто уявленням істинним у свідомості, явищем, в якому знання, що являється, приходить до самого себе [2, с. 158].

Друге застереження стосується того, як, відкинувши критичні міркування, ми отримуємо щось для вимірювання і маємо при цьому утримувати статус масштабу як такий. На це ми маємо твердження Гегеля: "Свідомість перевіряє саму себе" [1 чи 7, с. 13]. Тобто "свідомість, оскільки вона є свідомістю, є перевіркою", - говорить Гайдегер [2, с. 161]. Основопоняття метафізики Нового часу, свідомість ми мислимо так, що в її "-sein" домислюється вектор перевірки — і саме такої перевірки, що "визначається через усвідомлюваність знання" [2, 161]. В перевірці вимірювач і мірило мисляться разом.

Навіть на рівні природної свідомості відбувається перевірка. Природна свідомість — це безпосереднє знання про предмет, який воно приймає за істинне. Також природна свідомість є знанням про своє знання предмета, навіть якщо останній не зводиться до цього знання. Свідомість про предмет і свідомість про знання є одним і тим же, тобто пізнаним. Для себе свідомість є водночас і тим, і тим. При цьому свідомість є розрізненням предмета і знання, а також і порівнянням предмета і знання. Саме це порівняння є перевіркою, коли природна "свідомість перевіряє саму себе" [2, с. 161].

Перевірка свідомості стосується відповідності знання і предмета. У цій перевірці відбувається становлення того, що відбувається в свідомості. При цьому "під" предметом і його уявленням у свідомості залишається іще щось, з чого починається усе, що відбувається, від первинного розкриття себе. "Розкрити себе тут значить: відкрити себе для..., та пуститися в дорогу до..." [2, с. 161]. Природна свідомість має уявлення про свій предмет як предмет, про знання як знання. Це "як" є ознакою порівняння у свідомості. Це порівняння є самонегативним розрізненням "в собі" і "для себе" буття, істини і знання.

Однак на рівні природної свідомості ця перевірка є надто обмеженою, несправжньою. "Свідомість є порівнянням, яке природна свідомість попросту ніколи не завер-

шує" [2, с.161]. За своєю природою свідомість поділена на предмет і знання. В природі свідомості предмет і поняття в "як" подвоєні і ніколи не можуть остаточно сполучитися. Гегель розрізняє ці аспекти, але знімає ці розрізнення в одному всезагальному розрізненні. Рівень нівеляції розрізень визначено дискретністю Одного й Іншого, що репрезентують дискретність у дистинкції ratio. Цю дистинкцію Гегель називає "негацією негації". З огляду на це, природна свідомість має долатися, тобто діяти як це звучить — долати саму себе.

Вимога подолання пов'язана з тим, що природна свідомість виходить на предмет як суще і має знання про нього як про суще, а отже, є *оптичною* свідомістю. Оптична свідомість говорить про те, що стосується сущого. Але в сущому *όν* приховано його сутність сущого (оіош). Якщо брати *бν* у мисленні, то тим самим ми наперед-зумовляємо те, що ми мислимо, тобто "зважаємо на те, наскільки змінюється значення і як воно, таким чином, покладається історично" [2, с. 161]. Якщо суще являє себе як предмет, то *ονσία* висвітлює себе як предметність. А якщо внаслідок цього буття призначає *ονσία* не-предметне, то все це засновується на такій онтології, "в якій *όν* визначається як *υποκειμενον*, а цей як *subiectum*, чие буття визначається одначе з суб'єктивної свідомості" [2, с. 161].

Слід зауважити, що *бν* є двозначним терміном, що в обох випадках свого значення означає присутність. Перше значення *бν* - присутнє як присутнє без присутності (*δόξα*). Друге — присутність як присутність разом з його присутнім (*νοειν*). Обидва значення *бν* хоча й різні, перехід від докси до *ονσία* можливий, що дозволяє нам мислити присутнє як таке. Присутнє як таке *бν* може бути повністю зібраним у своєму сущому на основі "сутнісності" (*οντα*, *Seiendheit*). Але при цьому сутність *όν* змінюється в процесі збирання (*Versammeln*). У цьому процесі *бν* як присутність стає *φύσις*, тобто присутність присутнього виявляється як така, що заснована на грецькому (*φαίνεσθαι*, "на кажучому-себе явищі неприхованого" [2, с. 162]. Відповідно до цього, багатоманіття присутнього — та *όντα* мислимо так, що воно збирається у

явищі і приймається ним просто як присутнє, присутнє як таке. Це прийняття (*δέχεσθαι*) зупиняє мислення в *δόξα*. "Цьому протидіє наперед-прийняття, яке наперед-приймає присутнє в його присутності і входить до нього" у зібраному явищі [2, с. 162].

Двозначність *бν* — це "немисленність" (*Ungedachtbleiben*) сутності метафізики, непридатність для остаточного проходження думки в суть метафізики. Саме через це "без обґрунтування залишається і *λόγος*, *des όν*, що є "сутністю могутності онтології" [2, с. 163]. "За цією назвою приховано від нас історію буття" [2, с. 163]. Мовою онтології це означає: "Збирання сущого відбувається на основі його сутнісності (*Seiendheit*)... Онтологічною є та сутність, яка за своєю природою знаходиться в цій історії в той час як вона виступає з-за неприхованості сущого" [2, с. 163]. Тож "свідомість полягає в своєму безпосередньому уявленні сущого оптичної свідомості", тобто сущого предмета [2, с. 163]. Але при цьому, якщо свідомість збирає предмет в його предметності, вона є *онтологічною свідомістю*.

Слід зауважити, що предметність ми мислимо інакше, ніж ту, що дана в уявленні, тобто не як природну свідомість, яка одночасно є і онтологічною, і не-онтологічною. Така свідомість є, передусім, оптичною. Оптична свідомість — це "перед-онтологічна" свідомість. "Як така природна, оптично-перед-онтологічна свідомість латентно є розрізненням оптично істинного і онтологічної істини... Адже *Bewusst-sein* називають таке: це розрізнення -*sein*, оскільки свідомість є за своєю природою порівнянням оптичного і онтологічного уявлення" [2, с. 163]. Як порівняння, свідомість містить в собі аспект перевірки себе на предмет власної відповідності: "В-собі її уявлення є природною перевіркою-себе" [2, с. 163]. Фактично, за своєю природою, природна свідомість перебуває у своїй природі. Але це не її *справжня* природа. "Для неї набагато природніше ніколи не прийти до природи і до того, що з-поза неї весь час виглядає" [2, с. 163]. Але при цьому, як перед-онтологічна свідомість, вона сама по собі вже перебуває на шляху до істини, хоч і йде цим шляхом циклічно,

колами, безвихідно. "Вона опирається баченню, відповідно до скепсису щодо того, що є істиною за істиною" [2, с. 164]. Але насправді свідомість може побачити, що істина стоїть *перед* "істиною" і є джерелом світла, "в якому кожен спосіб знання і свідомості вже присутній як наявність-бачення" [2, с. 163]. Філософія, долаючи скепсис, приймає предмет як предмет з його предметністю, яка сама по собі є непередметною. Цю непередметність мислимо в уявленні повсякденної свідомості, через що вона виглядає як гра знаками, яка повсякденною свідомістю сприймаються за достовірність. Цю достовірність приймає за остаточної і критична філософія, налаштована скептично щодо онтології. Цей скепсис ілюзорний, він є помилкою в системі гадок. Справжня філософія як наука досвіду свідомості здатна подолати опір природної свідомості і дістатися онтологічної свідомості.

Попередньо ми вже розглядали тезу Гегеля у тлумаченні Гайдегера про те, що природна свідомість на шляху перевірки себе (тобто у скептичній та критичній філософії) губить свою істину. "Тут філософія займається тим, аби бути пануванням безмістовного безсилля звичайної гадки" [2, с. 165]. Філософія, заснована на гадці, за істину сприймає щось інше, ніж є її істина. "Якщо бачити ілюзорно істинне замість істини, можна відчувати, що знання не відповідає своєму предметові, оскільки воно за своєю предметністю не може бути відповідною йому" [2, с. 165]. Для того щоби істина предмета стала співмірною, свідомість має змінити своє попереднє знання. "Однак, поки знання про предмет змінюється, сам предмет також змінюється" [2, с. 165], — перефразує Гегеля Гайдегер, указуючи на шлях науки досвіду свідомості: у збиранні та перевірці себе свідомість та наука збігаються у відкритті своєї істини. Це є та тотожність, на якій засновано діалектику.

Діалектична тотожність, виглядає як той першо-синтез, пошукам якого присвятили час молоді діалектики Шелінг і Гегель. І саме тут, у визначенні діалектичного першо-синтезу, ми, нарешті, виходимо на поняття досвіду як такого. Гегель писав: "Цей *діалектичний* рух, який відбувається в самій свідомості як щодо свого знання, так і щодо

його предмету — *оскільки перед ним постає новий істинний предмет*, є власне, тим, що називають *досвідом*" [1 чи 7, с. 11]. Гайдегер інтерпретує це визначення так: Гегель називає досвідом "буття сущого. Тим часом суще стає суб'єктом і, при цьому, об'єктом та об'єктивним. Бути завжди означало: бути присутнім" [2, с. 166]. "Спосіб, в який присутня свідомість, суще з пізнанності, є явищем" [2, с. 166]. Свідомість як наявне суще є як знання, що являється. Таким чином, Гегель називає досвідом те, що являється, як те, що себе являє, *τό ὄν η ὄν*. "У слові досвід домислюємо *η* (*qua*, *als*, *як*)" [2, с. 166]. Через *η* суще мислиться в його конкретному сущому. Тож досвід більше не є *способом пізнання*. Тепер досвід означає "слово буття", що приходить з сущого як такого. Тепер досвід — це суб'єктність суб'єкта. "Досвід говорить про те, що у слові *Bewusst-sein* означає *sein*, тобто те, що саме з цього *sein* є значущим та що обов'язково залишається в слові *BewuBt...* Дивне слово досвід, таким чином, втручається як ім'я буття сущого в поле нашого зору, оскільки воно того вимагає" [2, с. 166].

Гегелеве розуміння досвіду випадає з того слововжитку, що ми маємо в повсякденній мові та мові попередньої, як перед-кантивської, так і трансцендентальної, філософії. На користь такого розуміння досвіду Гегель висуває три тези, що стосуються свідомості і в яких виражено його розуміння досвіду:

1) "знання, однак, є для себе своїм власним поняттям" (*Das BewuBtsein aber ist für sich selbst sein Begriff*);

2) "свідомість дає свій масштаб у ній самій" (*Das BewuBtsein gibt seinen Maßstab an ihm selbst*) [*ihm* — виділено Гайдегером].

3) "свідомість перевіряє сама себе" (*Das BewuBtsein prüft sich selbst*) [всі три тези зведено в: 3, с. 166; цит. за: 1].

Гайдегер коментує ці три тези в такий спосіб. "Друга теза продовжує першу, стверджуючи, що поняття, в якій свідомість схоплює себе в своїй істині..., просуває самовизначення міри, яка збігається з вимірюваним у свідомості" [2, с. 166]. Третя теза указує на початкову єдність вимірюваного і міри, як ту єдність свідомості, наскільки вона є перевіряльним порівнянням, з якого обидва

походять, та ще й з явищем того, що являє себе" [2, с. 166]. Гайдегер наголошує, що всі три тези Гегель повторює у тому реченні, в якому уперше говорить у "Передмові" про досвід і де застосовує всі три ключових в його розумінні досвіду слівослів: *ist* (є), *gibt* (дає, дано) та *prüft* (перевіряє). З огляду на це, Гайдегер висуває три тези про досвід свідомості:

1) "Свідомість є для себе своїм поняттям і в той самий час не є ним. Воно є своїм поняттям так, що воно ним стає і знаходить себе у ньому" [2, с. 167].

2) "Свідомість дає свій масштаб у ньому самому, і в той же час не дає його. Вона дає його настільки, наскільки істина свідомості походить з нього і при цьому проявляється в своєму явищі як абсолютна достовірність. Вона не дає його, оскільки вона уже наперед містить масштаб, що ніколи не утримується як такий..., і при цьому приховує його" [2, с. 167].

3) "Свідомість перевіряє себе, але при цьому і не перевіряє. Вона перевіряє, оскільки взагалі вона є завдяки порівнянню предметності і предмету... Вона не перевіряє, оскільки природна свідомість укріплюється на своїй гадці і своє істинне без перевірки видає за абсолютно істинне" [2, с. 167].

Всі три тези знов підкреслюють двозначність поняття свідомості. У цій двозначності свідомості зраджує засадничий принцип своєї сутності: чимось бути, що в даний момент ще не є. Адже "[б]уття як свідомість означає: передувати у Ще-ні Вже (*Noch-nicht des Schon*), і саме так, що це Вже заглядає у Ще-ні" [2, с. 167]. Присутність у собі є вказівкою на себе в Уже. Вона здійснюється на шляху до Вже, і в той же час становить для себе свій власний шлях. "Буття свідомості полягає в тому, що вона рухає себе (*be-wegt*), покладає себе у шляху - М. М.)" [2, с. 167]. Буття, яке Гегель, а за ним і Гайдегер, мислять як досвід, має рух за основну рису.

Гегель заводить мову про досвід під час аналізу того, що таке наука знання, що являється, тобто наука поставання. Тут важливо указати на те, що поставання є сутністю досвіду. "Воно є явищем того, що являє себе як таке... Поставання явища належить явищу, і належить йому як рух, в якому свідомість реалізує свою реальність" [2, с. 168]. Саме такий рух Гегель називає

діалектичним, а отже, вибудовує діалектику паралельно із поняттям досвіду.

З огляду на зазначене, ми набуваємо і нового розуміння свідомості. Гайдегер формулює це розуміння так: "Свідомість є як свідомість свого руху; оскільки вона є порівнянням між онтично-передонтологічним та онтологічним знанням" [2, с. 169]. Перше знання суперечить другому, і навпаки. Це протистояння суперечностей не є недоліком визначення свідомості, навпаки — це необхідна умова істини знання. "Між (*δία*) одним і другим є мовлення цих суперечностей, тобто *λέγειν*. У цій розмові свідомість присуджує собі свою істину" [2, с. 169]. Проте ця розмова ведеться поза рамками якогось одного гештальту Духа. Вона відбувається крізь усі гештальти, в рамках Духа як такого. У цьому всепроникненні свідомість збирає себе в істині свого знання. Всепроникне збирання *δίαλέγειν* є самозбиранням (*δίαλέγεσθαι*). Таким чином, свідомість — це розмова між природним та реальним знанням, яка становить збирання своєї сутності у всіх своїх гештальтах.

Принципова діалектичність свідомості полягає, знов-таки, у її двозначності. Гайдегер зазначає, що "оскільки створення свідомості є одночасно як розмова, що сама себе збирає, і як збирання, що вимовляє саме себе, то рух свідомості є діалектичним" [2, 169]. Із діалогічної онтично-онтологічної свідомості вперше походить її тетичне уявлення, тобто позначення діалектики через єдність тези, антитези і синтезу залишається правильним, але похідним. З точки зору діалектичного, однаковість є "нескінченною негативністю". Вона засновує на наскрізному збиранні розмовних гештальтів свідомості абсолютне поняття, яке є свідомістю в його довершеній істині. "Тетично-позиціональна та заперечувальна негація є передумовами первинного діалектичного явища свідомості, але при цьому ніколи не становлять зв'язності його природи... Діалектичне як спосіб явлення належить буттю, яке як сутнісність сущого розвивається з присутності [2, с. 169]. З огляду на це, Гегель — що підкреслює Гайдегер — не визначає досвід з фактичного; навпаки, він мислить навіть саме *діалектичне* з сутності досвіду як такого.

Найважливіший момент досвіду полягає в тім, що "у нім перед свідомістю постає

новий істинний предмет" [2, с. 170]. З виникнення нового предмета як виникнення істини виходить те, що "предмет береться як протилежне впізнаванню" [2, с. 170]. Предмет тут взагалі більше не слід мислити як протилежне уявленню. Натомість цей предмет мислиться як той, що виникає навпроти старого предмета в сенсі ще-не-істинного як істини знання. "Досвід є способом того, як свідомість, як вона є, піднімається услід своєму поняттю до того, що вона по істині є" [2, с. 170]. Зрештою, *Fahren* (рухатися), присутнє в слові *Erfahren* (досвід), "має значення *Ziehen* (тяги)" [2, с. 170]. У досвіді свідомості "щось рухається (а так і втягується — М. М.) в погляд іншого" [2, с. 170]. Рух - це супроводжувальне досягання-до, тож "досвід є протяжно-досяжним досягненням (*auslangend - erlangende Gelangen*). Досвід є способом присутності, тобто буття" [2, с. 170]. Власне, у досвіді перебуває свідомість, що являється, як та, що являє себе "в своїй власній присутності-в-собі" [2, с. 170], а досвід є тим, що збирає свідомість у збиранні своєї сутності. Навіть більше: "Досвід є способом присутності присутності, що перебуває в уявленні-себе. Предмет свідомості, що таким чином виникає в історії його утворення (*Bildung*), не є якимсь істинним чи сущим, а істиною істинного, буттям сущого, явищем того, що являє себе, досвідом" [2, с. 169].

Те, що Гегель мислить у слові "досвід", передусім, стосується досвіду як презентації абсолютного суб'єкта. Гайдегер перекладає це в такий спосіб: "Досвід — це суб'єктність суб'єкта. Досвід є як презентація абсолютної репрезентації парусії Абсолютного. Досвід є абсолютністю Абсолютного, своїм явищем у завершальному явленні-себе" [2, с. 171]. Такий досвід - це буття сущого. У цій тотожності вміщено такі положення:

- 1) буття тотожне присутності;
- 2) присутність виявляє себе в досвіді свідомості як явище;
- 3) явище, про яке нам ідеться, є явищем знання;
- 4) у бутті, як властивості явища, перебуває уявлення як презентування.

Маючи таке визначення досвіду, Гегель говорить, що у повному понятті досвіду є і його емпіричний аспект. Гегель бачить досвід і в емпірії - в моменті присутності. Тут під досвідом він розуміє "увагу до су-

часного як такого" (*Aufmerksamkeit auf das Gegenwärtige als solches*). Ось це *Gegenwärtige* Гайдегер інтерпретує як присутність у моменті емпірії. Звідси ж його висновок: досвід стосується присутнього в його присутності. Це значить, що свідомість у перевірці себе виходить зі своєї присутності для досягнення; що явище знання, що являється, означає репрезентацію своєї презентності, тобто посталості (*darzustellen*); що постання перебуває в досвіді, в його сутності; і нарешті, що постання є не додатком до досвіду, а його суттєвим елементом. Тобто повну визначеність поняття досвіду пов'язано із постанням знання, що являється. "Тому досвід тоді лише уперше мислиться в його повноті як сутнісність сущого в сенсі абсолютного суб'єкта, коли виходить на світло те, яким чином постання знання, що являється, належить явищу як такому" [2, с. 171].

Щоправда, повноті визначеності поняття досвіду протистоїть розуміння досвіду з боку "природної свідомості". Принаймні, досвід у розумінні природної свідомості протистоїть розумінню досвіду у Гегеля і Гайдегера. "Метафізично мислимий досвід (тобто повна визначеність поняття досвіду - М. М.) залишається незрозумілим для природної свідомості" [2, с. 172]. Такий "метафізичний досвід" є сутнісністю сущого, а тому не є частиною сущого. Цей досвід звернено не на предмет дійсності, а на предмет, з яким можлива інтеракція. "У звичайному досвіді (ехрегії) предмет розглядають за тих умов, що зумовлюють його використання іншими предметами" [2, с. 172]. У природній свідомості, при зміні умов, попередній предмет уявляється як новий. У досвіді свідомості відношення до предмета — геть протилежне. "Коли ми уявляємо предметність предмета, істину істинного, то досвід стає попереднім предметом, а саме... предметністю" [2, с. 172]. Природна свідомість уявляє своє "уявлюване" та саме це своє уявлення безпосередньо як буття. І робить це без уваги о буття, яке воно уявляє. У досвіді свідомості, а отже, й у бутті сущого, досвід охоплює і предмет, і те, що в "уявленні сущого є вже в самій уявлюваності" [2, с. 172].

Разом із розумінням свого досвіду свідомість переживає зміну напряду свого руху, під час чого свідомість зустрічається із питанням про нас. Ця зміна називається у Гегеля й активно використовується Гайдеге-

ром у терміні "звернення". "У явленні-себе явища відбувається звернення (Umkehrung) власне свідомості" [2, с. 173]. Власне, справжній, чи, якщо хочете, головний, напрямок руху досвіду свідомості є саме звернення. Те, що демонструється у зверненні, є не свідомість як така, а свідомість "для нас", для тих, хто її розглядає. А хто ці "ми"? Ми — це "ті, хто у зверненні природної свідомості утримує її (природну свідомість — М. М.) у погляді і, одночасно, розглядає явище, що являє себе" [2, с. 173]. Це глядіння, що дивиться на явище як таке, є угледінням скепсису, яке передбачає абсолютність Абсолютного і тому від початку помиляється. Недолік скепсису полягає в тім, що скепсис випускає з поля зору це "для нас". "Звернення, що відбувається в скепсисі, є помилкою, в якій саме явище помиляє себе" [2, с. 173]. Однак саме те, що помиляється у цій помилці, і є цим "для нас".

Звернення свідомості, яке відбувається в уявленні, йде углиб уявлення: туди, звідки походить уявлення, до того, що сприймається як присутнє. У цьому зверненні Дух іде туди, де немає природної свідомості. У цьому русі — після звернення — явище, що являється, остаточно уходить у постання. Постання містить у собі свій перший досвід себе. Саме "постання уявляє буття сущого" [2, с. 174]. Саме воно і є наукою *ὄν η̇ ὄν*, в якому досліджується і водночас відбувається звернення, під час чого оприявнюємо *τὴ* зв'язано з *βύ*.

У зверненні перед нами постає рішучість, певне вольове зусилля. Раніше у "Передмові" Гегель говорив, що досвід — це рух, який сама свідомість справляє в самій собі. При цьому досвід, в якому свідомість являє себе у своєму явищі, є тою рішучістю, яка звершує звернення до справи свідомості. "Ця справа є пануванням влади, якого бажає воля Абсолютного, що присутнє в нас в усій своїй абсолютності" [2, с. 175]. Ця воля, "якою є абсолютність, панує шляхом досвіду" [2, с. 175]. Тобто досвід є тотожним сутності волі, яка через присутність стає сутністю буття. При цьому досвід аж ніяк не є тотожним способу пізнання та звичайній волі. "Воля Абсолютного бути в нас панує як досвід, тобто являє себе для нас як таке, що являє себе" [2, с. 175]. Це явлення відбувається в поставанні, яке указує на парусію Абсолютного. "Поставання досвіду воліє з сутності

досвіду як його складова" [2, с. 175]. Саме такий досвід і є буттям сущого.

З огляду на повну визначеність досвіду свідомості, чи "метафізичного досвіду", ми можемо краще зрозуміти роль поставання у зв'язку з "для нас" та Абсолютним. Тут можна побудувати певне судження такого ґтибу. Якщо постання належить сутності досвіду, якщо постання засновано на зверненні руху свідомості, якщо звернення є нашим поштовхом прагнути нашої сутнісної віднесеності з абсолютністю Абсолютного, то "сама наша сутність належить до паруси* Абсолютного" [2, с. 175]. Ще одним з висновків має бути і ототожнення звернення зі скепсисом нового порядку: звернення — це скепсис щодо Абсолютного. Звернення звертає все, що являється у явищі, і тим самим, відкриває доступ до такого місця, де явище являє себе. У цьому місці відбувається і поставання. У зверненні поставання має перед собою абсолютність Абсолютного, а отже, і Абсолют. Звернення відкриває і окреслює межі такого місця, де маємо "історію утворення" (*Bildungsgeschichte*) свідомості. Ця історія забезпечує повноту і продовження досвіду свідомості. Досвід рухається одночасно із забіганням-перед-себе, що повертається до самого себе. А у поверненні до себе досвід просувається у присутність свідомості, а так і сам як присутність стає "постійним" (*ständig*).

У свою чергу, постійна присутнісність свідомості є буттям Абсолютного. У зверненні проявляється свідомість, що являє себе у своєму явищі і тільки в ньому. "Те, що являється, оприявнює себе у своїм явищі" [2, с. 176]. У цьому оприявненні свідомість виходить до свого зовнішнього шару буття. Це оприявнення є утримання-при-собі повноти явища завдяки Волі, що панує як парусія Абсолютного. "Оприявнення Абсолютного є його пригадування (*Er-innerung*, тобто вихід внутрішнього змісту назовні — М.М.) у русі явища його Абсолютності" [2, с. 176]. В оприявненні явище опиняється вдома у тому, що являється.

Інша справа у тому, що стосується співвідношення суб'єктності та буття. У межах суб'єктності будь-яке суще як таке стає предметом. Все суще є суще "зі становлення" та "у становленні". Наприклад, коли "в епоху суб'єктності, що обґрунтовує сутність техніки, свідомості протиставлено природу як буття, тоді ця природа є лише суще як

предмет новочасного технічного упередження, що охоплює стан байдужості і речі, і людини" [2, с. 177].

Звернення свідомості наче відкриває якийсь зазор — зазор, який Гайдегер називає то *Zwischen*, то *διά*, і який становить простір для розмови між природною свідомістю та абсолютним знанням. У той же час звернення як скепсис щодо абсолютності Абсолютного утворює цілісну царину, у якій свідомість збирає свою історію у завершеній істині, тобто утворює її. "Звернення свідомості висвітлює двоїстість *διά* двоїстих *λέγεσθαι*" [2, с. 177]. Звернення становить простір для діалектичності руху, в якому досвід відбуває себе як буття свідомості. Окрім того, звернення свідомості є ще й "сутнісним засобом знання", що просуває поставання знання, що являється, як явлення-себе явища. Поставання тут — це "шлях до науки" і, власне, наука, оскільки "шлях, яким вона рухається, є рухом у сенсі досвіду" [2, с. 177]. "У собі та як така панівна влада є волею Абсолюту, що воліє себе у своїй парусії" [2, с. 177]. У цьому волінні свій шлях є необхідним та неминучим для свідомості.

Саме через цю необхідність Гегель визначає науку досвіду свідомості. "Через цю необхідність лежить шлях до науки [як], власне, уже науки, та ще й за її змістом науки досвіду свідомості" [1]. Гайдегер продовжує це таким твердженням: "Досвід є явленням знання, що являється, як таке, що являється. Наука досвіду свідомості демонструє те, що являється як те, що являється. Те, що являється, є *όν*, суцим у сенсі свідомості" [1]. Ця наука показує у явищі присутнє як присутнє і показує його саме так, як воно панує у тому, що являється в своєму явищі. Поставання втілює владу воління, яка як Абсолют бажає своєї присутності.

Науку досвіду свідомості Гайдегер порівнює з концепцією епістемі Аристотеля. За Аристотелем виявлення сущого як сущого відбувається в *ἐπιστήμη*. Епістема — це спосіб знаходження-поряд (*Dabeistehen*) з постійно присутнім. З огляду на зазначене вище, епістема як спосіб знаходження-поряд з постійно присутнього є способом людської присутності при неприхованій присутності, і не є, як це часто вважають, наукою у звичайному розумінні. Епістеме можна ототож-

нити зі знанням як володіння-побаченням (*Gesehenhaben*). "Володіння-побаченням — це бачення присутнього як присутнього і при цьому бачення власне присутності" [2, с. 178]. Епістеме Аристотеля — це "наука" в сенсі Гегеля, у котрій знання переживає зміни разом із присутністю присутнього. Разом з тим, всі інші науки є науками другого ряду, *τέχνη*: вони отримують свою власну основу і спрямування з основи, відкритої філософією. Наука Аристотеля бачить суще як суще, при цьому суще в його найвищому і найчистішому вигляді. Звідси Гайдегер висновує важливе для нього положення про онто-теологію [2, с. 179]. У своєму найвищому вигляді суще є божественним і буттям. Тож наука — це перша філософія, яка є онтологією та теологією істинно сущого. Перша філософія як така є онто-теологією.

У Гегеля поставання знання, що являється, названо просто наукою, яка є першою частиною науки досвіду свідомості. Гайдегер нагадує про намір Гегеля продовжити цю частину другою — теологією, яка в ідеалі мала б бути непідпорядкованою частиною науки досвіду свідомості. Обидві частини взаємно доповнюють одна одну і становлять єдину першу науку, яку мали б скласти "Феноменологія Духу" та "Наука логіки". Але вступну першу частину становить саме наука досвіду свідомості, тобто "Феноменологія Духу". Її статус вступу Гайдегер підкреслює ще й так: "Для Гегеля наука досвіду свідомості, тобто онтологія істинно сущого в його дазайні, указує на іншу частину науки як "власне науки" [2, с. 180]. Зв'язок цих частин стає очевидним, якщо завважити, що досвід є сутнісністю сущого, присутнього як свідомість у його гештальтах. "Присутнісність присутнього, *οὐσία des όν*, вже для грецького мислителя є як *όν*, що є як *φύσις*, або ж *φαιγεοσί*: явищем, що саме виказує себе. Відповідно, багатоманітність присутнього мислимо як те, що береться та приймається в своєму явищі: та *δοκυντα*. *Δόξα* ж приймає і безпосередньо вслухається в присутнє" [2, 180], і становить основу першої науки.

У місці, яке окреслено хоч і не вповні описано вступною частиною першої науки, поставання явища збігається з "власне наукою Духу". Наука знання, що являється,

веде до науки і зливається з нею. Тому поставання стосується не тільки явища знання, але й Абсолютного: в цьому місці поставання веде до того, як Абсолютне оприявнює себе у своїй абсолютності. Поставання є поставанням парусії, тобто "присутності", в якій Абсолютне є в нас і, одночасно, як таке в самій собі" [2, с. 181]. Місце, про яке нам йдеться, є місцем першої науки, чи - як її ще називає Гегель — "власне наукою Духа", або ж наукою логіки. Тут логіка — це знання про поняття, яким, оскільки свідомість є своїм власним поняттям, називаємо "абсолютне упонятнення-себе (sich-begreifen) Абсолютного у власній абсолютній зворушеності (Ergriffenheit) собою" [2, с. 181]. Логіка такого поняття виявляється онтологічною теологією Абсолютного. Вона як наука досвіду свідомості не уявляє парусію абсолютного, навпаки, абсолютність у своїй парусії перебуває в науці для себе самої.

Під час аналізу першої науки Гайдегер фокусує свою увагу на назві, яку Гегель їй дає. Гегель підкреслює у фразі "наука досвіду свідомості" слово досвід. Досвід у цій назві опосередковує свідомість і науку, торує місток між ними. У цій назві наука має за предмет досвід, який є досвідом свідомості. До того ж ця назва стосується виконання звернення свідомості під час поставання. Звернення завертає природну свідомість до змісту себе як свідомості як такої. Разом із цим, у назві в ролі суб'єкта речення виступає свідомість, дана у спосіб досвіду. Тут нам йдеться саме про відношення буття із сущим. Назва науки указує на те, що діалектичний рух відбувається в таких царинах Духа, які відкриваються у зверненні, але, навіть у відкритому стані, вони приховують це відношення. Мова скепсису, перебуваючи між природною та абсолютною свідомістю, не помічає ці місця. Лише діалектичний скепсис і його мова, його здатність іменувати перебіг свідомості в її русі, стає сутністю спекулятивної філософії. Тож у назві "наука досвіду свідомості" мова, якою виражено слово "наука", не є природною, тому це слово слід розуміти на мові досвіду свідомості, що веде до свого поставання.

Маючи автентичну мову для аналізу досвіду свідомості, Гегель в подальшому укладає "Феноменологію Духа" як експлікацію

положень поміщених у міркуваннях "Передмови". Основні поняття феноменології дані саме тут, в подальшому ж тексті лише артикулюється та аргументується природною мовою все те, що закладено в "Передмові" "мовою свідомості". При цьому наука досвіду свідомості відбувається, цей філософський проект Гегель здійснює, чого не скажеш про "Систему наук", яку цей проект тільки мав розпочати. Справа у тім, що перша наука, яка "є абсолютною організацією абсолютності Абсолютного" [2, с. 183], не була створена згідно із задумом Гегеля 1806-1807 року. Для Гайдегера важливо було відзначити, що уже в "Науці логіки" гегелівська наука губить все своє значення: з онтології вона перетворюється на теологію. Феноменологію справді було створено як першу частину першої науки, тоді як науку логіку уже укладено згідно із систематичними замірами, що руйнувало мову свідомості на користь мови діалектичної системи. Вже говорилося, що Гегель почув у досвіді той тон, який був суттєвим для Гайдегера: це тон поставання, що викладає і продовжує себе у русі свідомості, і в якому виражено тон способу присутності, звук поклику буття. Феноменологія стала способом розшифрування тону буття, вона виразила розмову онтичної та онтологічної свідомості, дану в самоявленні абсолютного суб'єкта, і зробила це динамічно, в русі буття досвіду свідомості.

Що таке феноменологія Духа, якщо вона - це досвід свідомості? Через міркування раннього Гегеля, Гайдегер відповідає на це питання так. Досвід є розмовою поміж природною свідомістю, історично присутнім Духом у певну епоху, та абсолютним знанням, чи поставанням явища присутнього Духа. Тут Дух в обох випадках є "суб'єктністю дійсності дійсного" [2, с. 186]. Абсолютне знання виконує організацію буттєвих порядків царини Духів. Розмова між природною та абсолютною свідомістю відбувається у тих місцях, в яких він від початку присутній і до яких тяжіє для того, щоби зустрітися з собою. Цей шлях — шлях до сумнівів, у яких свідомість губить доступ до "ще-не-істинного" і втрачає явище істини. На цьому шляху Дух доходить до місця своєї смерті, до "місця горя абсолютного Духа". На цьому шляху Абсолютне гине в теології Абсолютного, пов'язаного з

"його парусією в діалектично-спекулятивній страсній п'ятниці" [2, с. 186]. Однак завдяки абсолютному знанню теологія Духа (в межах "Феноменології Духа") є онтологією, оскільки вона належить світу, є "weltlich". Вона мислить "світовість світу", який є сущим взагалі, чиє суще містить начало суб'єктивності" [2, с. 187]. Цей світ визначає своє суще у тому, щоби бути репрезентацією Абсолютного. Наука абсолютного знання не є теологією, оскільки вона секуляризована і належить сутності, онтології.

З огляду на викладене вище, слід чітко зазначити, що феноменологія Духа — це не досягнення якогось мислителя (Гегеля чи Гайдегера). Феноменологія Духа є працею як дійсністю свідомості. Феноменологія — це "досвід, сутнісність сущого", збирання явлення-себе явищ із видимості Абсолютного [2, с. 187]. Ця праця полягає у збиранні свідомості, що відбувається згідно з волею парусії Абсолютного бути в нас. "Феноменологія, власне, є буттям, відповідно до способу якого Абсолютне є в-собі та для-себе у нас" [2, с. 187]. Це буття діє в бажанні, оскільки ця воля є його сутністю.

Воля "бути в нас" належить абсолютності Абсолютного. Без нас Абсолютне було б самотнім, не здатним на явлення у такому, що являється і непридатне до неприхованості. Досвід же — це рух розмови між природним та абсолютним знанням, який збирає воедино все сказане. Зрештою, досвід є і 1) природою природної свідомості, історично втіленої в деякий гештальт; і 2) розумінням-себе гештальта організації свого

явлення. Сполучивши разом ці два аспекти у визначенні досвіду, ми отримуємо ще один, більш підставовий визначення досвіду: "Досвід - це буття, відповідно до якого Абсолютне хоче бути в нас" [2, с. 188]. Початок руху досвіду свідомості уже волисть до нас, а його кінець не може без нас. Ось це "нас", "ми" ще не мисляться на початку. Однак уже наприкінці "ми" визначено як ті, хто "скептично сприймають буття сущого і таким чином, власне, поважають [його]". Тут коло самопізнання Духа замикається і йде до його початку.

До цих висновків ми прийшли через аналіз тексту "Передмови" Гегеля та "Гегелевого поняття досвіду" Гайдегера. Разом вони становлять загальний вступ до феноменології у термінах класично німецької філософії та гайдегерівського перекладу на мову феноменологічної герменевтики. Однак і сам Гайдегер розуміє, що вступу до феноменології бути не може [див.: 3, с. 188]. У феноменологію Духа як таку вступу бути не може. Феноменологія Духа — це парусія Абсолютного, а парусія — це буття сущого. Уводити людину до буття сущого не потрібно, оскільки бути в нас Абсолютність хоче від початку, згідно зі своєю парусією, а отже, і ми там є всі разом. Тут, у феноменології, ми разом набуваємо досвід того, "що є власне наше буття..., і саме в старому традиційному розумінні буття: присутнього у... присутньому" [2, с. 190]. А шістнадцять розділів, що єднають ці два тексти, є сходами у русі природної свідомості в процесі набуття власного змісту.

Література:

1. *Hegel G. W. F. Phanomenologie des Geistes.* - Online: <http://www.marxists.org/deutsch/philosophie/hegel/phaenom/>
2. *Heidegger M. Hegels Begriff der Erfahrung // Heidegger M. Holzwege.* - Fr./M.: Vittorio Klostermann, 1994.-S. 115-209.
3. *Heidegger M. Sein und Zeit.* — Tübingen: Niemeyer, 2001. - 446 S.
4. *Kant I. Kritik der reinen Vernunft.*
5. *Вандельфельс Б. Феноменология опыта Змунда Гуссерля // Вандельфельс Б. Мотив чужого.* — Минск: Проппен, 1999. - С. 141-162.
6. *Гегель Л. В. Ф. Наука логики / Пер. Г. Шпета.* - СПб.: Наука, 2002. - 800 с.
7. *Гегель Г. В. Ф. Феноменология Духа.* - СПб.: Наука, 1992. - 444 с.
8. *Ингарден Р. Введение в феноменологию Змунда Гуссерля.* - М.: ДИК, 1999. — 224 с.
9. *Мінаков М. А. Підстави аналізу досвіду в феноменології М. Гайдегера: між критичною і абсолютною філософією // Практична філософія.* - 2006. - №1.
10. *Пушкин В. Г. Философия Гегеля: абсолютное в человеке.* - СПб.: Лань, 2000. — 446 с.